

ORDRES RELIGIEUX ET HISTOIRE CULTURELLE DANS L'OCCIDENT MÉDIÉVAL *

ADELINE RUCQUI **

Une longue tradition allie la naissance et le développement des ordres religieux à la diffusion de la culture dans l'Occident médiéval. Plus encore que les cathédrales ou les paroisses, les monastères sont perçus comme étant les conservatoires d'une culture depuis longtemps oubliée hors de leurs murs, en même temps que les creusets dans lesquels se forgeait la "nouvelle culture", celle qui caractériserait une Europe occidentale vue comme "Chrétienté". Héritiers d'une longue tradition, de nombreux manuels ou livres d'histoire véhiculent toujours l'image d'un monde médiéval inculte, peuplé d'individus ne sachant ni lire ni écrire, pour lesquels l'Église – et surtout les ordres religieux – invente un langage imagé, crée un enseignement grâce à la pierre et à la peinture; les monastères y jouent le rôle de havres culturels, de centres intellectuels où se forge la "culture médiévale".

Il conviendrait, bien évidemment, avant d'aborder le problème des rapports qui peuvent avoir uni les clercs réguliers et la culture de leur temps, définir la notion même d'"histoire culturelle". Les débats autour de ce concept étant nombreux, nous adopterons ici les distinctions récemment établies par Roger Chartier quant à la double acception du mot "culture": "celle qui désigne les oeuvres et les gestes qui, dans une société donnée, sont soumis aux urgences du quotidien et soumis à un jugement esthétique ou intellectuel; et celle qui vise les pratiques ordinaires à travers lesquelles une

* Communication présentée dans le cadre du Séminaire *As ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento: História – Arte – Património*, le 26 septembre 2003 - Universidade Católica Portuguesa - Lisboa.

** C.N.R.S., Paris.

communauté, quelle qu'elle soit, vit et réfléchit son rapport au monde, aux autres ou à elle-même" ¹. La première acception renvoie à l'étude de la production culturelle des individus et des sociétés, la seconde à l'ensemble des représentations collectives et symboliques propres à ces mêmes individus et aux sociétés.

Né et répandu dans le monde romain, le christianisme en a adopté les langues, les modes d'expression, les systèmes de représentation et l'ensemble de celles-ci. C'est en latin qu'un Tertullien rédige son apologie du christianisme, en grec qu'Eusèbe écrit son histoire de l'Église, en latin que Prudence versifie sur l'au-delà, en grec puis en latin que se diffuse la Bible. À partir de Constantin et, surtout, de Théodose, l'Église est même devenue l'une des institutions maîtresses de la construction impériale. Tout naturellement donc, les évêques assumeront, outre leurs fonctions sacerdotales et pastorales, des fonctions d'administrateurs civils au sein de leurs diocèses ou de leurs métropoles. Parmi ces fonctions, l'enseignement occupe une place de premier rang et, afin d'enseigner la religion, les prélats et leurs clercs devront apprendre à leurs ouailles la langue et l'histoire, c'est-à-dire la culture héritée des premiers siècles du christianisme ².

Or, dans l'Église, sont tôt apparus des individus qui refusaient l'insertion dans le monde et portaient chercher dans le désert une vie spirituelle plus active, un "martyre" imposé et librement consenti. Ces solitaires, anachorètes, ermites ou moines – *monos* –, renonçaient entre autres à la "vie culturelle" du monde dont ils étaient issus. Contemplation et prière sont les moyens adoptés pour parvenir à l'union avec le divin, le travail manuel servant d'ascèse et de pénitence.

¹ Roger CHARTIER, "La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle?", *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 31 (avril 2003), pp. 13-24.

² Le II^e concile de Tolède (527) prévoit la création d'écoles épiscopales, où les enfants recevraient une éducation jusqu'à l'âge de dix-huit ans, moment où ils pourraient choisir entre la vie laïque et la carrière ecclésiastique [*Patrologia Latina*, 84, c. 335: "De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio mancipavit hoc statuimus observandum: ut mox detonsi vel ministerio electorum cum traditi fuerint in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri; at ubi octavum decimum aetatis suae compleverint annum, coram totius cleri plebisque conspectu voluntas eorum de expetendo conjugio ab episcopo perscrutetur..."]. Les canons 24 et 25 du IV^e concile de Tolède (633) précisent que les écoles seront spacieuses et que les enfants y apprendront les Saintes Écritures et les canons et y recevront une formation morale et spirituelle [*Patrologia Latina*, 84, 374: "Sciant igitur sacerdotes Scripturas sanctas et canones, ut omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistat, atque aedificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina"].

Les premières règles monastiques, comme celle de saint Pacôme († 346), prescrivent ainsi le silence et le travail matériel, et indiquent seulement que le futur moine devra connaître la prière de l'Évangile, les psaumes et la règle³. Les règles de Basile de Césarée († 379) et d'Évagre le Pontique († c. 399) en Orient, puis de Cassien († 435) en Occident insistent sur l'importance de la vie communautaire, de la contemplation, du détachement qui mène à la pureté du cœur, de la prière qui permet de s'élever vers Dieu⁴. Les moines qui s'installèrent à la suite de saint Honorat († 428) dans les îles de Lérins pratiquent ainsi un ascétisme rigoureux⁵. Quant à la règle que saint Benoît († c. 560) élabore à partir de la *Regula magistri* pour le monastère du Mont-Cassin, elle prône une vie régulière fondée sur l'obéissance, le silence, l'humilité, la discrétion, l'abstinence perpétuelle et la prière; l'oisiveté étant "l'ennemie de l'âme", les moines alternent les divers offices religieux avec le travail manuel et deux heures de *lectio divina*, sauf en carême où trois heures sont consacrées à la lecture et chaque moine reçoit un livre qu'il a obligation de lire en entier⁶. Quelques décennies plus tard, la règle donnée par l'Irlandais saint Colomban († 615) aux monastères qu'il fonde dans le royaume franc et au nord de l'Italie est fondée sur l'obéissance absolue, et l'obligation de prier, travailler et lire chaque jour, seule justification à la nourriture⁷. Quant à celle qu'instaure vers 646 saint Fructueux de Braga († 665) dans le nord-ouest de l'Espagne, inspirée de celles de Pacôme, Jérôme, Cassien et Augustin, elle fait une large place à l'office et à l'oraison, au silence et au travail manuel, et à la seule *lectio divina* (Saintes Écritures, règle, Vies

³ Jean-Pie LAPIERRE (éd.), *Règles des moines. Pacôme, Augustin, Benoît, François d'Assise, Carmel*, Paris, Seuil, Points Sagesses, 1982, p. 31.

⁴ Jean-Yves LELOUP (éd.), *Les Collations de Jean Cassien, ou l'unité des sources*, Paris, Albin Michel – Cerf, 1992.

⁵ Marcel PACAUT, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, pp. 12-13. Pierre RICHÉ, "Réflexions sur l'histoire de l'éducation dans le haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.)", *Éducatons médiévales. L'enfance, l'école, l'Église en Occident (VI^e-XV^e siècles)*, dir. par Jacques VERGER, Paris, n^o spécial de *Histoire de l'Éducation*, 50 (1991), p. 25.

⁶ Jean-Pie LAPIERRE (éd.), *Règles des moines...*, pp. 53-140, en part. 112-113. Michel BANNIARD, *Genèse culturelle de l'Europe, V^e-VIII^e siècle*, Paris, Seuil, Points-Histoire, 1989, pp. 83-88. André VAUCHEZ, "Saint Benoît et la révolution des monastères", dans *Moines et religieux au Moyen Âge*, coord. par Jacques Berlioz, Paris, Le Seuil, Points Histoire, 1994, pp. 15-30.

⁷ Marcel PACAUT, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, Paris, Fernand Nathan, 1970, pp. 33-37. Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, pp. 153-157.

des Pères)⁸. Le but des règles monastiques des IV^e-VII^e siècles est donc de permettre à des hommes ou à des femmes de vivre en communauté, hors du monde, et d'atteindre le salut par la prière et la contemplation; ni le devoir d'enseignement, en dehors de celui des moines, ni la réflexion intellectuelle n'y figurent⁹.

Une plus grande insistance sur la lecture des livres qui servent à la formation spirituelle et sur l'éducation des jeunes religieux existe cependant dans quelques règles, souvent adoptées dans des régions dont l'indépendance ou l'autonomie face à Rome furent notables. Le monachisme instauré en Irlande par saint Patrick († 461) inclut l'apprentissage du latin, la copie des livres saints et profanes, et même la connaissance des matières du *trivium*¹⁰. Dans son monastère du Vivarium en Italie, Cassiodore tente à partir de 550 d'instituer une sorte d'université chrétienne où soient enseignées les sciences religieuses et profanes, et où les moines occupent une partie de leur temps à la copie des manuscrits¹¹. La règle qu'Isidore de Séville († 636) rédige vers 615-619 reprend un certain nombre de points de la règle bénédictine, notamment l'importance accordée au travail manuel, car, dit-il, "l'oisiveté accroît les sources de la sensualité et des mauvaises pensées"; l'enseignement des jeunes et la lecture et discussion des livres conservés par le sacristain y occupent une place de choix¹². Les

⁸ Julio CAMPOS & Ismael ROCA, *San Leandro, San Frutoso, San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, Madrid, B.A.C., 1971, pp. 129-162.

⁹ Je m'écarte ici de l'opinion de bon nombre d'historiens qui considèrent que les monastères sont les premiers centres d'éducation et de culture. Pierre Riché, par exemple, affirme que "Si les évêques espagnols, Isidore de Séville en tête, sont des lettrés, c'est qu'ils sont d'anciens moines" (Pierre RICHÉ, "Réflexions sur l'histoire de l'éducation dans le haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.)", p. 25).

¹⁰ Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom*, pp. 82-84.

¹¹ A. MOMIGLIANO, "Cassiodorus and the Italian Culture of His Time", *Proceedings of the British Academy*, 41 (1955), pp. 218-245. Judith HERRIN, *The Formation of Christendom*, Princeton University Press, 1987, pp. 80-81 et 86. Michel BANIARD, *Genèse culturelle de l'Europe, V^e-VIII^e siècle*, pp. 145-150.

¹² Julio CAMPOS & Ismael ROCA, *San Leandro, San Frutoso, San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, p. 97: "...Per otium enim libidinis et noxiarum cogitationum nutrimenta conrescunt..."; p. 103: chap. VIII "De codicibus"; et pp. 121-122: "...Porro cura nutriendorum parvulorum pertinebit ad virum quem elegerit pater, sanctum sapientemque adque aetate gravem, informantem parvulos, non solum studiis litterarum, sed etiam documentis magisterioque virtutum...". José FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego en la Alta Edad Media*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1998, t. I, pp. 87-107.

grands prélats de l'Espagne du VII^e siècle, comme Braulio (631-651) et Taion (651-664) de Saragosse, ou encore Eugène (646-656) et Ildephonse (657-667) de Tolède furent formés dans les grands monastères établis à proximité des principales villes¹³. De leur côté, les monastères anglais des VII^e et VIII^e siècles, qui avaient adopté en 664 la règle bénédictine, devinrent des centres intellectuels, tels Malmesbury où vécut Aldhelm (c. 640-709), Wearmouth et Jarrow où travailla Bède le Vénérable (c. 673-735), et York où fut formé Alcuin (c. 730-804)¹⁴.

Depuis le milieu du VI^e siècle, la vie monastique est ainsi tiraillée entre deux exigences contradictoires. La première est la contemplation et la prière purificatrice, donc la séparation radicale d'avec le monde et ses tentations; le monastère jouera alors le rôle de "refuge pour qui désire avoir un rapport absolu avec Dieu"¹⁵. La seconde inclut parmi ses prescriptions la connaissance de Dieu, notamment au travers de sa création, et la transmission de cette "histoire" divine grâce à la lecture et, surtout, à la méditation. La règle bénédictine, en établissant la nécessité de la lecture, ouvre la porte à la réflexion, et favorise à la fois la conservation et transmission des textes anciens, et l'élaboration de nouvelles oeuvres. La règle isidorienne en Espagne, puis les transformations de la règle de saint Benoît par Benoît d'Aniane († 821) et Smaragde († c. 825), ménagent le développement d'activités intellectuelles au sein de certaines des communautés qui les ont adoptées. L'abbaye bénédictine de Saint-Germain d'Auxerre rayonnera ainsi d'un vif éclat entre 830 et 908, grâce notamment à Haymon, Heiric ou Remi, et son *scriptorium* produira de nombreux manuscrits¹⁶. En Espagne, les grands monastères de Saint-Martin d'Albelda, San Millán de la Cogolla, Saint-Pierre de Cardeña ou encore Valeránica

¹³ C. CANAL, *La escuela cristiana de Sevilla durante la dominación visigótica*, Sevilla, 1894. Francisco MARTIN HERNANDEZ, "Escuelas de formación del clero en la España visigótica", dans A. FLICHE & V. MARTIN, *Historia de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 1974-1980, t. V, pp. 677-706. Bernabé BARTOLOME MARTINEZ, "La educación en la España visigótica", *Historia de la educación en España y América*, t. I, p. 127-148. José ORLANDIS, *Semblanzas visigóticas*, Madrid, Rialp, 1992.

¹⁴ Gale R. OWEN, *Rites and Religion of the Anglo-Saxons*, Dorset Press, 1985. Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom*, pp. 198-215.

¹⁵ Jacques BERLIOZ (coord.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, Points Histoire, 1994, p. 9.

¹⁶ Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY & Guy LOBRICHON (éd.), *L'École carolingienne d'Auxerre. De Muretach à Remi, 830-908*, Paris, Beauchesne, 1991.

sont également, aux X^e et XI^e siècles, des lieux de savoir dotés d'importants *scriptoria* ¹⁷.

Mais, parallèlement, la vie monastique austère, influencée par l'érémitisme, ou basée sur un "pacte" entre un abbé et une communauté simple ou double, qui s'engagent à suivre une règle mixte ou élaborée *ad hoc*, continue à exister. Et, au sein même de l'immense famille des réguliers qui ont adopté, entièrement ou partiellement, la règle bénédictine, nombreuses sont les tentatives de réforme, de "retour" à la règle primitive, d'une plus grande exigence spirituelle. Brogne sous l'impulsion de Gérard († 959), Gorze sous celle de Jean de Vandières († c. 975), Saint-Victor de Marseille sous celle d'Honorat en 977, Fleury-sur-Loire sous celle d'Abbon († 1004), connurent ces tentatives, dont certaines ne survécurent pas à la mort du réformateur. Sous l'égide de Bernon († 926) et de ses successeurs, les bénédictins installés dans le monastère bourguignon des Saints-Pierre-et-Paul de Cluny donnent la primauté à l'obéissance, la contemplation et la vie spirituelle, au détriment parfois du travail manuel; l'exemption vis-à-vis des autres pouvoirs, notamment de l'autorité épiscopale, leur assurera plus tard une totale liberté pour mettre en oeuvre leur réforme. Dès la fin du XI^e siècle, des règles nouvelles, plus exigeantes quant à la pauvreté, au travail manuel, à la prière et à la méditation sont adoptées par certains monastères bénédictins, et donnent naissance à de nouveaux ordres, tels les camaldules, les cisterciens, les chartreux, les prémontrés, ou les abbayes de Fontevrault, La Chaise-Dieu, Vallombreuse et bien d'autres.

De nombreux historiens considèrent que le XIII^e siècle est l'époque du grand tournant. L'apparition des ordres dits "mendiants", profondément insérés dans le monde, signifierait un changement radical par rapport à l'évolution antérieure: désormais, le clerc soumis à une règle ne cherche plus à fuir le monde, ne s'en sépare pas physiquement afin de s'adonner à la méditation et à la prière. C'est au contraire dans le monde que s'accomplit sa vocation, c'est en participant à la transformation du monde qu'il va à la rencontre de Dieu. Les ordres "religieux" succèderaient aux ordres "monastiques".

En fait, cette "succession" – à la vie hors du monde succède la vie dans le monde – n'est peut-être pas aussi nette que les simples apparences le donneraient à croire. Renouant avec une tradition ancienne, des communautés de chanoines avaient déjà choisi de vivre sous la règle de saint

¹⁷ Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2^a ed., 1991.

Augustin et d'allier à la prière et à l'obéissance le service des fidèles. Celles qui s'installèrent à Saint-Ruf d'Avignon vers 1039, à Marbach en 1094, à Saint-Victor de Paris vers 1108, à Sainte-Croix de Coïmbre en 1130 ou encore à Saint-Isidore de León en 1146 avaient pour objectif aussi bien la vie communautaire que l'enseignement théologique et philosophique et la pastorale. Pour sa part, l'ordre des prémontrés, bien qu'insistant sur la pauvreté, le travail et la prière pendant l'office, est aussi un ordre de prédicateurs et de missionnaires, qui exerce ses activités au sein des communautés de fidèles.

À l'époque même où, sous l'impulsion de saint Bernard ou de saint Bruno, des monastères sont fondés dans des lieux écartés et se vouent à la prière, au silence et au travail manuel, d'autres communautés choisissent de servir Dieu en protégeant son temple et les pèlerins qui désirent le visiter. Les Templiers et les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, premiers ordres "militaires" (1119), servent ainsi la communauté des fidèles; aucun d'eux, néanmoins, ne place l'étude ou la vie intellectuelle au centre de leurs préoccupations¹⁸. Il en va de même pour les ordres militaires nés en Espagne: que ce soit l'ordre de Santiago qui adopte une règle adaptée de celle de saint Augustin, ou ceux de Calatrava et Alcántara qui s'affilient au vaste ensemble cistercien, aucun de ces ordres ne prévoit la méditation, la réflexion et l'étude comme moyens d'ascèse spirituelle ou de louange à Dieu. Il en va aussi de même avec les ordres dits "rédempteurs", les Trinitaires, fondés en 1198 par Jean de Matha qui les dote de la règle de saint Augustin, et les Mercédaires, nés en 1218 sous l'égide de Pierre Nolasque, qui ajoutent aux prescriptions habituelles de la règle le rachat des captifs chrétiens en terre d'islam et le soin des malades.

Au cours des premières années du XIII^e siècle, l'Espagnol Dominique de Guzmán et l'Italien François d'Assise fondent tous deux des congrégations bien différentes, quoiqu'on les trouve généralement regroupées sous le nom générique d'"ordres mendiants". Ayant pris pour devise *paupertas*, les franciscains portent l'accent sur l'humilité, l'obéissance, l'égalité entre les frères, le renoncement à tous les biens terrestres, la pénitence et la prédication¹⁹. Leur fondateur, François, se méfiait des études et c'est à l'un

¹⁸ Arnaud de la CROIX, *Les Templiers. Au coeur des croisades*, Paris, Éditions du Rocher, 2002, pp. 66-72.

¹⁹ Jean-Pie LAPIERRE (éd.), *Règles des moines...*, pp. 141-171. Jacques DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'ordre des Frères Mineurs*, Bruxelles, De Boeck Université, 1999. Jacques LE GOFF,

de ses premiers compagnons, Antoine de Lisbonne, que l'ordre doit son ouverture vers la vie intellectuelle ²⁰; mais tous les mouvements de réforme de l'ordre, des spirituels aux observants, banniront les écoles et le savoir de leurs couvents ²¹. Les dominicains, en revanche, reçurent pour mission, ainsi que l'indique le prologue des *consuetudines* de leur ordre, "la prédication et le salut des âmes", ce qui confère à leurs prélats toute liberté d'oeuvrer lorsqu'il s'agit de favoriser "l'étude, la prédication et le bénéfice des âmes" ²². La *Secunda distinctio* de leur règle traite d'ailleurs de façon spécifique le problème des études, de la prédication et de la résolution des polémiques intellectuelles; la mission assignée aux visiteurs est de vérifier si les frères "vivent en paix, s'ils sont assidus à l'étude, s'ils sont fervents dans leurs prêches" et s'ils jouissent d'une bonne réputation, et seulement ensuite s'ils observent les normes relatives à l'alimentation et "au reste" ²³. Ces prescriptions rappellent celles que donnent alors les chapitres des cathédrales à leurs membres lorsque, pourvus de leur bénéfice ecclésiastique, ils partent étudier dans les universités.

Saint François d'Assise, Paris, Gallimard, 1999. Jacques DALARUN, 'La Malaventure' de François d'Assise. *Pour un usage historique des légendes franciscaines*, Paris, Les Éditions franciscaines, 2002.

²⁰ Maria Cândida Monteiro PACHECO, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, Impresa Nacional – Casa da Moeda, 1997.

²¹ P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Paris, 1928. José GARCÍA ORO, *Francisco de Asis en la España medieval*, Santiago de Compostela, CSIC, 1988. Adeline RUCQUOI, "Los franciscanos en el reino de Castilla", *VI Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1995)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 65-86.

²² Fr. Miguel GELABERT & fr. José María MILAGRO (ed.), *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, Madrid, BAC, 1947, p. 864: "...Ad hec tamen in conventu suo prelati dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire. In hiis precipue que studium, vel predicationem, vel animarum fructum videbuntur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab inicio noscatur institutus fuisse...". Voir aussi Lorenzo Galmés Mas, "Carisma y espiritualidad premonstratense", *Santo Domingo de Caleruega. Contexto Eclesial Religioso. IV Jornadas de Estudios Medievales*, ed. por Cándido Aniz Iriarte & Luis V. Días Martín, Salamanca, Editorial San Esteban, 1996, pp. 121-152, en part. p. 142.

²³ Fr. Miguel GELABERT & fr. José María MILAGRO (ed.), *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, pp. 896-904, en part. p. 896: "Post hec visitatores, presentes verbo absentes scripto, refere debent de hiis quos visitaverint fratribus si in pace continui, in studio assidui, in predicatione ferventes, que de eis fama quis fructus, si in victu et in aliis secundum tenorem institutionum ordo servetur". Bonifacio PALACIOS MARTÍN, "Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII", *VI Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1995)*, pp. 29-41.

Il serait cependant difficile de voir en l'apparition de l'ordre des Prêcheurs, ou même dans la licence accordée à certains franciscains de faire des études et d'enseigner dans les universités, un "tournant" radical de la vie religieuse ²⁴. Fondé en 1185 par Berthold de Calabre en Terre Sainte, l'ordre du Carmel s'était doté en 1209 d'une règle qui donnait la primauté absolue à la vie contemplative; bien qu'il ait reçu du pape en 1250 des Constitutions tirées de celles des dominicains, l'ordre n'eut jamais une vie intellectuelle active ²⁵. De la même façon, les "ermites de saint Augustin" ou augustins n'avaient à l'origine aucune vocation pour le savoir et l'étude; les constitutions dont ils se dotèrent à la fin du XIII^e siècle, largement inspirées de la règle dominicaine, permirent par la suite à certains augustins de participer activement à la vie culturelle de leur temps ²⁶. Les hiéronymites, constitués en ordre dans la Péninsule ibérique à la fin du XIV^e siècle, avaient également une origine érémitique; bien que constituant, au XV^e siècle, l'un des ordres les plus riches et les plus puissants en Espagne, ils n'accordaient, dans leur règle, aucune attention particulière au problème du savoir, même si certains de leurs frères laissèrent une oeuvre ²⁷. Les Frères de la Vie Commune, communauté fondée en 1381 par Florent Radewijns, disciple de Gérard Groote, dans les Pays-Bas, inscrivait leur démarche dans la ligne de la *devotio moderna* de Ruysbroeck; issus à l'origine d'un groupe d'étudiants qui copiaient des manuscrits, les Frères insistèrent dans leur règle sur l'austérité et la vie intérieure, mais accordèrent une grande place à l'éducation et aux méthodes d'enseignement ²⁸.

²⁴ Marcel PACAUT, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, pp. 80-88 et 116-131. Javier GARCÍA TURZA, "De los monjes a los frailes: la coyuntura del año 1200 en la sociedad y en la Iglesia", *VI Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1995)*, pp. 13-28. Jacques BERLIOZ (coord.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, pp. 11-12: "Le début du XIII^e siècle marque une rupture capitale dans l'histoire du monachisme occidental. Le système monastique fondé sur la fuite du monde et le retrait dans un lieu protégé s'effondre (...) L'apparition des ordres mendiants – comme d'ailleurs la réforme des chanoines – témoigne de l'adaptation aux nouveaux besoins du temps".

²⁵ Marcel PACAUT, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, p. 133. Henry MARC-BONNET, *Histoire des ordres religieux*, Paris, PUF, 1968, p. 48. Jean-Pie LAPIERRE (éd.), *Règles des moines...*, pp. 173-183.

²⁶ Henry MARC-BONNET, *Histoire des ordres religieux*, p. 48. Louis COMBY, *Les Ordres religieux et les congrégations religieuses des origines à nos jours*, Les Cahiers de l'Histoire, n° 87 (octobre-novembre 1969), p. 47.

²⁷ Fr. José de SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Gerónimo*, Madrid, 1600-1605.

²⁸ Henry MARC-BONNET, *Histoire des ordres religieux*, pp. 69-70. Louis COMBY, *Les Ordres religieux et les congrégations religieuses des origines à nos jours*, p. 56. M. David

Parallèlement à ces nouvelles fondations, les anciens ordres connurent au cours des XIV^e et XV^e siècles d'innombrables réformes. Bénédictins, chartreux, cisterciens, franciscains, dominicains, augustins et maints autres se scindèrent souvent en congrégations distinctes, en observants et conventuels, en réformés ou déchaux, témoignant par là d'un désir incessant et jamais assouvi de retour à la règle primitive, plus austère, plus exigeante, garante d'une meilleure qualité de vie spirituelle.

Ce bref passage en revue de la multiplicité des ordres religieux dans l'Occident médiéval met, je crois, en valeur l'antinomie jamais résolue entre la fuite du monde et l'insertion dans celui-ci. Il souligne aussi la tendance généralisée à abandonner, en deux ou trois générations, les exigences d'austérité et de reclusion établies par les fondateurs ou les réformateurs au profit d'une participation plus active à l'évolution du monde. Mais à son tour, il montre que cette tendance n'est jamais définitive et qu'à des périodes d'action au sein du monde suivent des temps de retrait de celui-ci, des retours vers le "désert" et vers les sources mêmes du monachisme: le silence, la contemplation, la solitude et la prière.

Rares sont donc les ordres religieux qui aient inscrit dans leurs règles ou leurs constitutions la nécessité, sinon l'obligation d'agir dans le monde, en particulier par la prédication et l'enseignement. En dehors des monastères qui suivaient la règle isidorienne dans l'Espagne des VII^e-IX^e siècles, des communautés de chanoines réguliers de saint Augustin qui fleurirent au XII^e siècle, des dominicains au XIII^e et des Frères de la Vie Commune au XV^e, et en attendant les grands ordres enseignants que seront les jésuites ou les Frères des Écoles Chrétiennes, aucune des communautés apparues au Moyen Âge n'eut de vocation spéciale pour le savoir et sa transmission.

Or, il est courant d'associer aux ordres religieux une grande partie de l'histoire culturelle de leur temps. Est-ce un reliquat de la vision positiviste qui attribuait au Moyen Âge "la foi", réduisant ainsi la vie culturelle à la théologie et à une littérature ou un art qui ne témoignaient que de la croyance et dont les clercs, séculiers ou réguliers, étaient les porte-parole désignés? Est-ce dû, toujours dans une vision positiviste de l'histoire, à la profonde conviction que seuls savaient lire et écrire au Moyen Âge les gens d'Église? Ou alors est-ce par synecdoque que les mérites d'un individu, isolé ou exceptionnel, sont attribués à l'ensemble de son ordre? Les

KNOWLES & D. OBOLENSKY, *Nouvelle histoire de l'Église. Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1968, pp. 548-549.

ordres religieux, en tant que tels, ont-ils joué un rôle déterminant dans la culture médiévale?

Répondre à ces questions n'est peut-être pas facile, mais de la réponse ou des tentatives de réponses qui seront données découlera notre vision de l'histoire culturelle au Moyen Âge comme celle des ordres religieux. Je me propose donc d'aborder trois domaines qui sont parties intégrantes de ce que nous appelons l'histoire culturelle, et d'y rechercher le rôle et l'influence qu'y ont exercé les ou certains ordres. La transmission du savoir par l'enseignement, la copie et la thésaurisation des oeuvres, et enfin la production intellectuelle et artistique sont sans doute les champs d'action qui permettent de mesurer l'importance qu'eurent les ordres dans la vie culturelle de l'Occident médiéval.

1. L'enseignement

Le domaine de la transmission des connaissances, fondement de toute activité cognitive postérieure, est souvent négligé par les spécialistes en histoire culturelle qui préfèrent se pencher sur les résultats que sur les méthodes d'apprentissage. Il me semble être néanmoins à l'origine de toute "culture" et ce d'autant plus que l'"histoire culturelle" s'intéresse plus volontiers à la production écrite – le livre et ses publics – et aux représentations – artistiques, politiques, symboliques – qu'à la seule oralité, souvent difficile à appréhender. L'acquisition d'une langue et de ses mécanismes, la maîtrise de la lecture, de l'écriture, de la rhétorique ou de la dialectique supposent l'intégration dans un "monde culturel" spécifique: l'enfant qui, au Moyen Âge, apprend à lire et à écrire en latin, qui versifie avec Horace et disserte avec Cicéron n'aura pas le même "outillage mental" que celui qui apprend à lire et à écrire en hébreu dans la Bible, ou en arabe dans le Coran; son corpus d'images ne sera pas toujours le même et son imaginaire sera nourri d'éléments différents.

Mais l'enseignement, au Moyen Âge comme dans l'Antiquité, n'est pas considéré comme une valeur. Dans le haut Moyen Âge, les *magistri* sont parfois de petites gens, et même des esclaves. En Espagne, aux XI^e et XII^e siècles, bon nombre d'entre eux sont des clercs qui ajoutent à leur bénéfice ecclésiastique les revenus qu'ils tirent de leurs *alumpni* ou *alumpnae* ²⁹. Ce

²⁹ Onorico Vilamondiz, qui figurait en 1072 parmi les *pueruli* de la cathédrale de Braga, et devint notaire de l'église de Braga et du comte Henri de Bourgogne, est appelé

mépris des sociétés pour une activité si nécessaire à leur bon fonctionnement explique sans doute la rareté des mentions qui s'y rapportent. Des indices permettent cependant d'affirmer que les monastères assurèrent, pendant une grande partie du haut Moyen Âge, un enseignement primaire et peut-être même plus, dont bénéficiaient les jeunes oblats et les futurs moines tout autant que les enfants des alentours. Il est vrai que, depuis le concile de Chalcédoine de 451, les monastères sont soumis à l'autorité épiscopale et qu'il est parfois difficile de savoir si l'école qu'ils administrent leur est propre ou n'est qu'une délégation de l'école épiscopale.

À l'instar des grands monastères de l'époque wisigothique, dont les plus célèbres sont ceux de Séville, Tolède et Saragosse, sans oublier ceux de Mérida, Cordoue, Palencia, Barcelone et Biclare non loin de Gérone ³⁰, les monastères de la Péninsule aux VIII^e et IX^e siècles continuèrent à assurer un enseignement de qualité aux filles et aux garçons des communautés chrétiennes ³¹. Tolède semble avoir conservé son rôle de centre culturel à la fin du VIII^e siècle, époque où le métropolitain Élipand polémique avec Beatus de Liébana ³². Dans la première moitié du IX^e, les écoles des monastères de Tábanos, Cudeclara, Pinna Mellaria et San Félix, proches de Cordoue, étaient très actives et les noms des abbés Speraindeo, Sansón et Leovigildo, comme ceux de Pomponia et d'Artemia, témoignent du fait que les jeunes chrétiens recevaient une éducation donnée par des maîtres de leur propre sexe ³³. Aux X^e et XI^e siècles, les monastères poursuivirent

magistro meo par Onega Bermudes en 1103 (Avelino de Jesus da COSTA, *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, Coimbra, 1959, vol. 2, n° 9, pp. 363-364 et vol. 1, pp. 45-46: "*Et do ipsam hereditatem magistro meo Honorigo Viliamondiz in sua vita*"). Voir Adeline RUCQUOI, "La royauté sous Alphonse VIII de Castille", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23 (2000), pp. 215-241. Il ne faudrait cependant pas en conclure trop vite que l'Église était la seule à assurer un enseignement, puisque bon nombre de *magistri* étaient mariés et certains étaient esclaves.

³⁰ J. FERNÁNDEZ ALONSO, "Escuelas eclesiásticas: escuelas visigodas", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1972, pp. 855-857.

³¹ Adoptant l'idée d'une rupture totale, d'une destruction complète de la culture chrétienne dans l'Espagne conquise par les musulmans, Pierre Riché n'hésite pas à écrire que "La Renaissance isidorienne en Espagne tourne court en raison de l'invasion arabo-berbère de 711" (Pierre RICHÉ, "Réflexions sur l'histoire de l'éducation dans le haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.)", p. 28).

³² Iohannes GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, p. 1-5, 38, 55-58, 67-111. Beato de LIÉBANA, *Obras completas*, ed. par Joaquín González Echegaray, Alberto del Campo & Leslie G. Freeman, Madrid, BAC, 1995, p. XXXV-L.

³³ Iohannes GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum...*, t. II, p. 412 (*Vita* de Maria

leur mission. Dans le nord-ouest de la Péninsule, où l'école épiscopale de Saint-Jacques de Compostelle offrait un enseignement "secondaire", ils semblent avoir imparti un enseignement primaire, attesté à Celanova en 1002 ou à Rocas en 1007³⁴; dans le nord-est, les monastères pyrénéens de San Juan de La Peña et de San Salvador de Puyó accueillaient au XI^e siècle les enfants de la famille royale, tandis que l'évêque-abbé Oliba favorisait l'étude dans son monastère de Ripoll³⁵.

Au delà des Pyrénées, dans le monde carolingien et post-carolingien, c'est au IX^e siècle que certains monastères entretiennent des écoles réputées, notamment à Fulda, Aniane, Saint-Riquier, Ferrières, Saint-Gall, Corbie, Saint-Germain d'Auxerre, auxquelles s'ajoutent aux X^e et XI^e siècles Saint-Martial de Limoges, Saint-Emmeran de Ratisbonne, Tegernsee, Reichenau, Fleury-sur-Loire, Bobbio et bientôt le Mont-Cassin. Placés sous la règle bénédictine et sous l'autorité de l'évêque ou le patronage du prince, ces "écoles" monastiques ont contribué à former des générations de moines et un certain nombre de futurs évêques ainsi que quelques membres de l'aristocratie.

Le poids et le dynamisme de l'Église séculière à partir du XI^e siècle se conjuguent avec la politique d'exemption de la juridiction épiscopale obtenue par le monastère de Cluny entre 996 et 1080³⁶, politique bientôt suivie par de nombreuses autres communautés et par les nouveaux ordres qui se créent. Bien que certains historiens aient tenté de faire de Cluny un

écrite par Euloge de Cordoue dans son *Memoriale sanctorum*): À Cudeclara, "Artemia igitur gratia sanctitatis propectaque aetatis seu obtentu martyrum filiorum ceteris in eodem coenobio commanentibus feminis antecellens, totius monasterii virginalis conventus iussu auctoritatis eius intendebatur. Docuit autem puellam...". Voir Adeline RUCQUOI, "El deber de saber: la tradición docente en la Edad Media castellana", *México en el mundo hispánico*, (dir. Oscar Mazín Gómez), El Colegio de Michoacán, Zamora, Mexique, 2000, pp. 309-329.

³⁴ José M. ANDRADE, *O tombo de Celanova*, t. I. Santiago de Compostela, 1995, n° 252 [1002]: "Testes in monasterio in domini abbatis presentia, omnes fratres, sacerdotes, laicos, et turba puerorum degentibus in scola et in capitulo..."; en 1003, figure parmi les *fratres* du monastère un *magister Iulianus* (*Ibid.*, n° 225). José María FERNANDEZ, "Alfonso V, rey de León", *León y su historia*, V, León, 1984, pp. 173-177: [en 1007, le monastère de Rocas] "Domino permittente et peccato propediente, et per negligentiam puerorum qui ibi in schola adhuc degentes litteras legebant, domus ipsa ab igne de nocte est succensa".

³⁵ Eduard JUNYENT i SUBIRÀ, *Diplomatari i escrits literaris de l'abat i bisbe Oliba*, ed. par Anscari M. Mundó, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1992.

³⁶ Marcel PACAUT, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, pp. 59-61. Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998, pp. 35-37.

centre qui n'était pas "ennemi de la culture"³⁷, il est évident que le but poursuivi par les fondateurs de l'ordre n'était pas l'enseignement ou la transmission du savoir. Quant aux nouveaux ordres, ni les cisterciens, ni les chartreux ne tentèrent au XII^e siècle de créer des écoles. Parallèlement, depuis les prescriptions données par Grégoire VII en 1079 aux évêques leur enjoignant d'assurer l'enseignement des lettres dans leur siège, prescriptions reprises au concile de Latran III un siècle plus tard, les cathédrales et de multiples paroisses entretiennent des écoles³⁸.

Il faut donc attendre l'apparition des deux ordres mendiants majeurs, les dominicains et les franciscains, pour que l'école redevienne un enjeu d'importance pour les religieux. La formation des enfants et, peut-être plus encore, celle des adolescents est au cœur de leurs préoccupations. En dépit de l'opposition d'une partie de l'ordre qui se méfie des études et de la vie intellectuelle, les franciscains ouvrent de nombreuses écoles dès la seconde moitié du XIII^e siècle, et certains membres de l'ordre s'illustrent bientôt dans les universités qui commencent à se développer; Robert Grosseteste, qui les protège, Aymon de Faversham ou Alexandre de Halès à Oxford, et Bonaventure à Paris en sont les plus connus au XIII^e siècle³⁹; au siècle suivant, Jean Duns Scot, le "docteur subtil", et Guillaume d'Ockham créèrent des courants théologiques féconds.

Mais plus encore que les franciscains, les dominicains se passionnent pour le débat d'idées qui commence avec la formation scolaire et universitaire. Ils ouvrent dans leurs couvents des *studia* où sont enseignés les arts du *trivium* et les *naturalia*, qui sont ouverts aux novices de l'ordre mais aussi aux enfants des environs⁴⁰. Le grand canoniste et prélat castillan,

³⁷ Dominique IOGNA-PRAT, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*, Paris, 1988.

³⁸ Jean-Philippe GENET, *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales. Occident chrétien (XII^e siècle – milieu du XV^e siècle)*, t. I, Paris, Seli Arslan, 1999, pp. 84-90.

³⁹ F. Felix LOPES, "Escolas públicas dos franciscanos em Portugal antes de 1308", *Colectânea de Estudos* (Braga), 2, 1947. IDEM, "As escolas franciscanas portuguesas de 1308 a 1517", *Colectânea de Estudos* (Braga), 4 1948. Jean-Philippe GENET, *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales...*, pp. 230-233.

⁴⁰ C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342)*, Paris-Toulouse, 1884. M. Michèle MULCHAHEY, "First the Bow is Bent in Study...". *Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998. Ramón HERNÁNDEZ, "Contribución de los dominicos", *Historia de la educación en España y América*, t. 1: *La educación en la Hispania antigua y medieval*, Madrid, Ediciones SM, 1992, pp. 487-499.

Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), se rappelait, à Rome des décennies plus tard, avoir appris à lire, à écrire et les premiers rudiments de logique et de philosophie dans le couvent des dominicains de sa ville natale, Santa María la Real de Nieva près de Ségovie ⁴¹. La maîtrise de la rhétorique est en effet indispensable pour les prédicateurs. Celle des langues l'est tout autant pour les missionnaires, et les dominicains ouvrent bientôt des écoles de langues où l'on apprend l'arabe, l'hébreu, le syriaque et le grec ⁴². Ils investissent rapidement les universités, créant même à Paris un violent conflit avec les maîtres séculiers dans les années 1230-1260 ⁴³, alors même qu'Albert le Grand puis Thomas d'Aquin y forment de nombreux étudiants; au siècle suivant, l'influence de Jean Eckhart sera durable ⁴⁴. À l'instar des dominicains et des franciscains, d'autres ordres créent aux XIV^e et XV^e siècles des *studia* et envoient leurs novices ou leurs frères apprendre ou enseigner la théologie, mais la plupart ne semble pas avoir développé une véritable action éducatrice parmi les laïcs ⁴⁵.

En résumé, il me semble qu'il faut rappeler que l'enseignement n'est pas le but de l'immense majorité des ordres religieux au Moyen Âge. Laissant à l'Église séculière et à ses institutions le soin d'agir au sein du monde, les règles proposent aux moines et aux religieuses de se retirer de celui-ci pour pouvoir s'adonner à la prière, à la contemplation et à une vie "apostolique" faite de silence, de travail manuel et d'ascèse. Néanmoins, entre les VIII^e et XI^e siècles, alors que les mentions d'écoles épiscopales ou paroissiales sont rares, surtout dans le monde carolingien et post-carolingien, de grands

⁴¹ Rodrigo SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Speculum humanae vitae*, Roma, 1468. Adeline RUCQUOI, "Rodrigo Sánchez de Arévalo y su madre", *Temas Medievales*, 6 (1996), pp. 239-251.

⁴² José María COLL, "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17 (1944), pp. 115-138. Adeline RUCQUOI, "Contribution des *studia generalia* à la pensée hispanique médiévale", *Pensamiento hispano medieval. Homenaje a D. Horacio Santiago-Otero*, (ed. par José María Soto Rábanos), Madrid, CSIC, 1998, pp. 737-770.

⁴³ Jean-Philippe GENET, *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales...*, pp. 232-237. M.M DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris, 1972.

⁴⁴ Émile BRÉHIER, *La philosophie au Moyen Âge* (1937), Paris, Albin Michel, 1971, pp. 372-378.

⁴⁵ À l'exception peut-être du monastère d'Alcobaça, dont l'abbé Estêvão Martins fonde une école en 1269, et dont le successeur, l'abbé Martin, conduit la délégation qui demande en 1288 au roi la fondation d'une université (*Aux confins du Moyen Âge*, Catalogue de l'exposition de Gand, Europalia 1991, p. 168).

monastères paraissent avoir assuré la continuité de l'enseignement. La multiplication des oblats, donnés tout jeunes par leurs parents, obligeait sans doute à créer des structures de formation afin que, devenus adultes, ils pussent lire ou écrire. Il est vrai aussi que ces monastères, bénédictins pour la plupart, ou qui suivaient des règles inspirées de celles de saint Patrick en Irlande, d'Isidore de Séville en Espagne, sont placés sous l'autorité épiscopale ou le patronage royal. On pourrait alors se demander si l'ouverture d'écoles obéit à une logique monastique, ou est due à une sorte de "délégation" épiscopale, comme dans l'Espagne wisigothique. L'indépendance des ordres vis-à-vis de la juridiction épiscopale à partir du XI^e siècle est en effet concomitante du retour des monastères – clunisiens, cisterciens, chartreux ou autres – à une séparation d'avec le monde au profit de la prière et de l'ascèse. Dans le diocèse de Liège, de nombreux monastères bénédictins abandonnèrent leurs écoles au XI^e ou au XII^e siècle sous la pression des réformateurs ⁴⁶.

Lorsque s'impose la parole sur le toucher, au XIII^e siècle, et que s'ouvre l'ère des prédications qui répondent aux nouvelles exigences de l'Église exprimées au concile de Latran IV, un seul ordre est créé qui place cette nouvelle exigence au cœur de sa règle, l'ordre des Frères Prêcheurs ⁴⁷. C'est par imitation que franciscains, augustins, carmes, trinitaires ou mercédaires s'intéresseront à ce domaine et rivaliseront avec les dominicains aussi bien dans le domaine de la prédication que dans celui des études. La voie ouverte par les Prêcheurs est empruntée au XV^e siècle par les Frères de la Vie Commune, dont les méthodes et les "exercices" seront repris au siècle suivant par la Compagnie de Jésus de saint Ignace.

2. Les bibliothèques

Si les écoles et les techniques de la transmission du savoir ne sont pas un domaine de prédilection des spécialistes d'histoire culturelle, en revanche le livre et ses lecteurs, ou auditeurs, ont fait l'objet de multiples enquêtes et de fines analyses. Objet matériel, dont la fabrication intéresse

⁴⁶ Christine RENARDY, *Le monde des maîtres universitaires du diocèse de Liège, 1140-1350. Recherche sur sa composition et ses activités*, Paris, Les Belles Lettres, 1979. Michel PARISSE (éd.), *L'Allemagne au XIII^e siècle*, Paris, Picard, 1994, p. 211.

⁴⁷ Bernard DELMAIRE, "Où et quand prêcher? Deux listes de sermons dominicains et franciscains du XIV^e siècle à Douai", *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 283-290.

aussi l'historien, le livre est le support d'œuvres produites dans un contexte spécifique, qui, "déchiffrées à partir des schèmes mentaux et affectifs qui constituent la «culture» (au sens anthropologique) des communautés qui les reçoivent, (...) leur deviennent, en retour, une ressource précieuse pour penser l'essentiel: la construction du lien social, la subjectivité individuelle, la relation au sacré"⁴⁸. Le livre crée un lien entre passé et futur, il est à la fois instrument et fin, héritage et création.

Les règles monastiques qui placèrent très tôt la *lectio divina* parmi les devoirs du moine rendaient évidemment hommage au livre par excellence, c'est-à-dire à la Bible, sans exclure les commentaires qui en éclairaient le sens. Car la *lectio*, en latin, n'est pas seulement la "lecture"; le mot provient du verbe *legere* dont le sens premier est "ramasser, recueillir", et qui signifie également "parcourir" et "choisir", donnant ainsi au figuré "recueillir par les oreilles" ou "recueillir par les yeux" donc "lire". Les notions de "collecte" et de "choix" sont donc inhérentes à la "lecture". La diffusion du *codex* – élaboré à partir de feuillets reliés ensemble – en lieu et place du rouleau à l'antique, dans la mesure où il permet de "feuilleter" le texte pour y retrouver rapidement le passage désiré, doit être mise au compte du Moyen Âge. Afin de garantir la transmission des textes sacrés, les auteurs du IV^e siècle inventèrent par ailleurs l'écriture onciale, qui coexista avec d'autres écritures au moins jusqu'au IX^e siècle. Enfin, l'utilisation du parchemin comme support, quoique connu dans l'Antiquité, permet dès le très haut Moyen Âge de conserver mieux et plus longtemps les écrits⁴⁹. De nombreux monastères produisirent alors leur propre parchemin et relièrent leurs *codices*; car le choix du livre aux dépens du rouleau, donne toute liberté pour relier ensemble, suivant les besoins et les circonstances, œuvres et commentaires, fragments choisis, pièces anciennes et textes récents. Le *codex* facilite par ailleurs l'office liturgique, puisque l'officiant peut rapidement aller à la page choisie. Plus que la présence de telle ou telle œuvre dans une bibliothèque monastique, c'est par la place qu'elle occupe au sein d'un *codex* composite que l'historien pourra comprendre l'importance qu'elle revêtait au moment de sa copie.

Suivant les vœux de saint Augustin exprimés dans le *De doctrina christiana*, qui recommandaient la lecture non seulement des Écritures mais aussi de tous les textes anciens qui ne fussent pas associés à la "superstition" ou

⁴⁸ Roger CHARTIER, *L'ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e et XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992, p. 10.

⁴⁹ Carla BOZZOLO & Ezio ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Âge. Trois essais de codicologie quantitative*, Paris, 1983.

aux démons ⁵⁰, Cassiodore est le premier qui fonde, au milieu du VI^e siècle, un monastère qui ait pour objectif essentiel la conservation et la traduction des textes chrétiens et antiques. En Irlande, où le latin est une langue étrangère, les moines se pourvoient à la même époque de vastes bibliothèques qui contiennent les auteurs classiques tout autant que les textes chrétiens. Par la suite, toutes les communautés monastiques se dotent d'une série plus ou moins complète d'oeuvres sacrées et profanes, garantes d'un système de pensée qui s'appuie sur les *auctoritates* ⁵¹. Les Saintes Écritures, la règle et quelques rares Pères de l'Église entrent dans la bibliothèque des plus austères afin de servir de support à la méditation; la récitation des psaumes est alors fondamentale. Mais la plupart des monastères constituent progressivement une bibliothèque variée, où se côtoient les ouvrages scripturaires avec ceux qui permettent l'acquisition de la langue et sa maîtrise. La bibliothèque dont l'inventaire figure à la fin du *codex Ovetensis* de 882 comprend ainsi vingt-neuf volumes "ecclésiastiques et spirituels" – comprenant aussi bien des livres liturgiques que des oeuvres de saint Jérôme, saint Augustin, Isidore de Séville, Apringius de Beja, Orose, Eusèbe de Césarée, Iunilius Africanus, saint Grégoire, Cassien, Eugène, Julien et Élipand de Tolède, Cyprien de Carthage, Prosper d'Aquitaine – et douze volumes *ex opusculis poetarum* – parmi lesquels figurent divers grammairiens, Virgile, Juvénal, Justin, Dracontius, Juvencus, Prudence, Avitus, Sedulius et Aldhelm de Malmesbury – ⁵².

Les bibliothèques monastiques, avec leur *scriptorium* où certains moines travaillaient manuellement à la copie des manuscrits et parfois à leur enluminure, se retrouvent donc dans toute l'Europe chrétienne. Au cours du haut Moyen Âge, quelques unes furent fameuses par le nombre des ouvrages qu'elles conservaient et par l'intense activité de leurs *scriptoria*. Jean Vezin rappelle ainsi, pour le X^e siècle, la renommée de Valeránica, San Millán de la Cogolla, Saint-Martin d'Albelda et Silos en Espagne, Saint-Gall, Reichenau, Fulda, Tegernsee et Saint-Emmeran dans

⁵⁰ *Patrologia Latina*, 34, c. 15: "Sunt praecepta quaedam tractandarum Scripturarum, quae studiosis earum video non incommode posse tradi; ut non solum legendo alios qui divinarum Litterarum aperta aperuerunt, sed et aliis ipsi aperiendo proficiant".

⁵¹ Bernhard BISCHOFF, "Centri scrittorii e manoscritti mediatori di civiltà dal VI secolo all'età di Carlomagno", *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica* (a cura di Guglielmo Cavallo), Roma, Editori Laterza, 1989, pp. 27-72.

⁵² Escorial, Ms. R-II-18 (*Codex Ovetensis*), f^o 90-90v. Iohannes GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum...*, t. II, pp. 707-708. Manuel C. DIAZ Y DIAZ, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*, Sevilla, Universidad, 1995, pp. 64-69.

l'empire germanique, Lindisfarne en Angleterre, Bobbio en Italie, Saint-Bertin, Montier-en-Der, Fleury-sur-Loire ou encore Cluny dans le royaume franc ⁵³. Il rappelle également que 670 des 1700 manuscrits actuellement existants sur lesquels sont faites les éditions modernes des textes de l'Antiquité classique datent des IX^e, X^e et XI^e siècles, ce qui témoigne de l'intérêt porté aux auteurs anciens par des scribes qui copiaient par ailleurs les Saintes Écritures, leurs commentaires, les textes liturgiques, les auteurs chrétiens et de nombreux ouvrages moraux, ascétiques, mystiques, hagiographiques et monastiques ⁵⁴. Giorgio Cencetti signale en outre l'importance des *scriptoria* bénédictins de Nonantola au VIII^e siècle, et du Mont-Cassin du VIII^e au XII^e siècle ⁵⁵. Plus nombreux encore sont les *scriptoria* recensés aux XI^e et XII^e siècles et au-delà, bien que certains aient eu, comme Saint-Mamet de Lorvão, une activité irrégulière ⁵⁶.

Les monastères, en raison de leur stabilité institutionnelle et géographique, en raison également de la protection dont ils bénéficièrent de la part des autorités ecclésiastiques et civiles, parvinrent ainsi à réunir de vastes bibliothèques, constituées à la fois par les oeuvres copiées dans le *scriptorium*, par des achats à d'autres *scriptoria* et par des dons. Rares en sont malheureusement les inventaires. Celui qui fut dressé en 1047 dans l'abbaye bénédictine de Sainte-Marie de Ripoll annonce 192 livres – *et sunt libri numero CXCII* –, mais beaucoup de titres existent à plusieurs exemplaires, ce qui amène à près de 300 le nombre de volumes inventoriés ⁵⁷. Le rouleau de la fin du XII^e siècle qui décrit la bibliothèque de Saint-Victor de Marseille comporte près de 220 articles ⁵⁸. Comme à Ripoll, les ouvrages

⁵³ Jean VEZIN, "La production et la circulation des livres dans l'Europe du X^e siècle", *Gerbert l'Européen. Actes du colloque d'Aurillac, 4-7 juin 1996*, (ed. par Nicole Charbonnel & Jean-Éric Jung), Société des Lettres, sciences et arts "La Haute Auvergne", 1997, pp. 205-218.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 207-208.

⁵⁵ Giorgio CENCETTI, "Scrittura e circolazione libraria nei monasteri benedictini", *Libri e lettori nel Medioevo...* pp. 73-97.

⁵⁶ *Aux confins du Moyen Âge*, pp. 139-142 (Lorvão), 168-170 (Alcobaça) et 177-184 (Santa Cruz de Coimbra).

⁵⁷ Eduard JUNYENT i SUBIRÀ, *Diplomatari i escrits literaris de l'abat i bisbe Oliba*, n^o 8-9, pp. 396-400. Rudolf BEER, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll*, t.I, Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaft in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, 155 Band, Wien, 1907, pp. 101-109.

⁵⁸ Donatella NEBBIAI-DALLA GUARDA, "Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines du Languedoc et de la Provence. État de la question", *Livres et bibliothèques (XIII^e-XV^e siècle)*, Cahiers de Fanjeaux 31, Toulouse, Privat, 1996, pp. 59-93, en part. p. 73.

liturgiques, les commentaires et les textes des Pères de l'Église précèdent les livres de grammaire et de philosophie; mais à Ripoll, la médecine est également présente à côté du droit, des chroniques, des computs et du *Perihermenias* d'Aristote. Près de cent volumes sont inventoriés au début du XIII^e siècle dans la bibliothèque de São Vicente de Fora de Lisbonne qui comprenait des ouvrages liturgiques, de formation spirituelle et de droit ⁵⁹.

S'il est vrai que les monastères ne sont pas les seuls à posséder, dès le haut Moyen-Âge, de riches bibliothèques – bien que les centres monastiques aient sans doute été mieux protégés des catastrophes naturelles et humaines que les cathédrales ou les palais princiers –, il n'en reste pas moins que la bibliothèque est devenue un signe de pouvoir, qui attire curieux et lettrés. Elle est également un instrument productif. Car le *scriptorium* religieux ne produit pas seulement pour un usage interne. Bon nombre de livres copiés le sont sur commande ou sont ensuite vendus à ceux qui en ont besoin: la possession d'une oeuvre peut alors devenir une source de revenus. Peu de temps après sa fondation, au IX^e siècle, le monastère de Gellone (Saint-Guilhem-le-Désert) acquit ainsi pour sa bibliothèque un *Commentaire* d'Isidore de Séville copié à Flavigny ⁶⁰. Au XI^e siècle, le *scriptorium* de Saint-Victor de Marseille approvisionne en manuscrits les évêques de la ville et de nombreuses abbayes de Provence, du Languedoc et du comté de Barcelone ⁶¹. Santa Cruz de Coïmbre, où vit une communauté de chanoines réguliers de saint Augustin depuis 1131, se spécialise vite dans la copie d'ouvrages sur commande: en 1179, à la demande de *Pelagius Goterri frater*, le *scriptorium* produit un "Psautier" en lettres gothiques; en 1185, dix-huit ouvrages liturgiques sortis du *scriptorium* sont envoyés à un monastère de Ciudad Rodrigo; en 1207, Pedro Vicente, chanoine de São Vicente de Lisbonne, reçoit trois livres qu'il avait commandés, tandis que ce sont treize livres que le *scriptorium* remet en 1218 à maître Gil et deux à Pedro Pires en 1226 ⁶². Parallèlement, d'innombrables ouvrages, souvent enluminés, sortent des mains des copistes

⁵⁹ Isáías da Rosa PEREIRA, "Dos livros e dos seus nomes. Bibliotecas litúrgicas medievais", *SIGNO. Revista de historia de la cultura escrita*, 3 (1996), pp. 133-161 et 4 (1997), pp. 247-272.

⁶⁰ Donatella NEBBIAI-DALLA GUARDA, "Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines du Languedoc et de la Provence. État de la question", *Livres et bibliothèques (XIII^e-XV^e siècle)*, p. 64.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 77-79.

⁶² A. MOREIRA DE SÁ, "Primórdios da Cultura Portuguesa", *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*, I, n° 1 (Lisboa, 1967), p. 21. *Aux confins du Moyen Âge*, pp. 177-184.

de Santa Cruz ⁶³. Le travail du *scriptorium* est donc productif: la copie est une partie du travail manuel que prescrivent les règles et procure à la communauté des ressources non négligeables.

Néanmoins, avant d'être un moyen de production, la bibliothèque est un signe extérieur de richesse. C'est pourquoi les ordres qui se dotent au XII^e siècle de règles rigoureuses refusent d'en posséder. Si leurs monastères ont un *armariolum* dans leur cloître ⁶⁴, c'est avant tout pour y garder des livres de formation spirituelle. Des 43 volumes que possédait Poblet peu de temps après sa fondation, 28 étaient des textes liturgiques et 12 des "livres spirituels" – oeuvres de Grégoire le Grand, commentaires à l'Apocalypse ou au Cantique des Cantiques, la règle et les coutumes de l'ordre, Cassien –. Un siècle plus tard, la bibliothèque s'était enrichie puisque les visiteurs de l'ordre recommandèrent que les livres de l'*armarium* fussent réparés et que le monastère récupérât les livres de droit, de sciences ecclésiastiques et les bréviaires qui avaient été prêtés à des lecteurs extérieurs ⁶⁵. En Castille, le riche monastère féminin de Las Huelgas posséda également sa bibliothèque et acquit rapidement des manuscrits de grand prix ⁶⁶. La bibliothèque du monastère de Santa María de Huerta, telle qu'elle fut reconstituée par Timoteo Rojo, possédait au moins les *Sentences* et les *Vitae Patrum* de saint Jérôme, la *Vita sancti Bernardi* de Guillaume, diverses règles monastiques, des oeuvres de saint Augustin, Grégoire le Grand, saint Bernard, Pierre le Mangeur, Étienne Langton, Honoré d'Autun, des vies de saints et le *Graduale cistercensium* ⁶⁷.

Grands consommateurs de livres, indispensables à l'étude, à l'enseignement et à la prédication, les dominicains et les franciscains ne semblent pas avoir possédé de *scriptoria* particuliers. Il est vrai que les étudiants recopiaient des livres, et qu'à partir du XIII^e siècle, le marché du livre est

⁶³ Santa Cruz de Coimbra. A cultura portuguesa aberta à Europa na Idade Media, Catalogue sur CD-Rom de l'exposition de la Biblioteca Pública Municipal do Porto (11 juin – 31 octobre 2001).

⁶⁴ Isidro BANGO TORVISO (coord.), *Monjes y monasterios. El Císter en el medioevo de Castilla y León*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, pp. 188-189 et 210-213. Adeline RUCQUOI, "Les cisterciens dans la Péninsule ibérique", *Unanimité et diversité cisterciennes*, Saint-Étienne, Publications de l'université – CERCOR, 2000, pp. 487-523.

⁶⁵ Agustí ALTISENT, *Història de Poblet*, Poblet, 1973, pp. 87-89 et 151.

⁶⁶ Joaquín YARZA LUACES, "Manuscritos iluminados en el Císter", *Monjes y monasterios. El Císter en el medioevo de Castilla y León*, pp. 399-409.

⁶⁷ Timoteo ROJO ORCAJO, "La biblioteca del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y los manuscritos del monasterio de Santa María de Huerta", *Revista Eclesiástica*, Tercera época, año I, n° 3 (1929), pp. 196-219.

beaucoup plus ouvert ⁶⁸. Des copistes professionnels s'installent dans les villes, les cathédrales et certains monastères produisent des ouvrages sur commande, et les bibliothèques monastiques ou des cathédrales sont des viviers où emprunter les ouvrages que l'on désire lire. Entre 1222 et 1230, les franciscains du monastère de Val de Dios empruntèrent ainsi à l'archevêque de Compostelle quarante-six titres, parmi lesquels figurent aussi bien des commentaires scripturaires et des textes de formation spirituelle ou des sermons que des ouvrages d'Aristote, d'Euclide, de Boèce, d'al-Farghani, al-Farabi, al-Nayrizi, al-Kwharismi, al-Ghazali, et même de Gui d'Arezzo ⁶⁹. L'abbaye bénédictine de Saint-Pons de Thomières, qui fut transformée en cathédrale en 1317, possédait en 1276, d'après l'inventaire qui en fut dressé, environ 450 volumes contenant 480 oeuvres, soit une bibliothèque comparable à celle de Saint-Martial de Limoges et à peine moindre que celle de Saint-Victor de Marseille en 1374; des prêts de livres y sont attestés ⁷⁰.

Les *studia* particuliers des ordres, installés dans certains de leurs couvents, ainsi que les collèges, comme celui de Saint-Bernard que possédaient les cisterciens à Toulouse, étaient dotés aux XIV^e et XV^e siècles de bibliothèques, spécialisées pour la plupart. La modeste bibliothèque des franciscains de Tolède s'accrut énormément au XIV^e siècle alors que leur *studium* était fréquenté par des clercs et des laïcs; un certain nombre d'achats de livres et de commandes – qui incluent le parchemin et "l'écriture" – figurent dans les comptes du XV^e siècle ⁷¹.

C'est pourquoi les livres et l'étude furent souvent bannis des règles par les réformateurs du XV^e siècle. Parmi les critiques que les "observants" franciscains adressaient aux "conventuels", celle qui concernait les études n'était pas la moindre; en 1444, à Palencia en Castille, les observants, qui refusaient de quitter leur couvent et leur *studium* furent poursuivis et attaqués par les observants, aidés par la population ⁷². Cinq ans plus tôt, le

⁶⁸ Jean-Philippe GENET, *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales...*, pp. 52-56.

⁶⁹ Vat. lat. 659, f^o 1r, 323x230 mm, XIII^e s. Datien de BRUYNE, "Une liste prêtée au XIII^e siècle à des frères mineurs", *Antonianum*, 5 (1930), p. 229-232. Manuel de CASTRO, "La biblioteca de los franciscanos de Val de Dios de Santiago (1222-1230)", *Archivo Ibero-Americano*, 53 (1993), p. 151-162.

⁷⁰ *Gallia christiana*, VI, 225-255. Donatella NEBBIAI-DALLA GUARDA, "Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines du Languedoc et de la Provence. État de la question", *Livres et bibliothèques (XIII^e-XV^e siècle)*, pp. 65-66 et 70-72.

⁷¹ Antolín ABAD PÉREZ, "La biblioteca franciscana de Toledo (1284-1808)", *Anales Toledanos*, XX (1984), pp. 9-36.

⁷² *Bullarium Franciscanum*, Nova Series I, pp. 376-378.

réformateur augustin Juan de Alarcón avait prescrit l'ouverture d'écoles de chant et de grammaire afin de lutter contre l'image de *simplices, idiotae, indocti et asini bipedales* qui s'attachait aux observants ⁷³. À Tolède, les franciscains observants de San Juan de los Reyes parvinrent à s'approprier en 1502 la riche bibliothèque de San Francisco ⁷⁴.

Bibliothèques et monastères ou couvents semblent ainsi constituer, et constituèrent indubitablement, un couple indissociable. À de très rares exceptions près, il n'y eut pas de monastère sans bibliothèque, pour modeste qu'elle fût, et de très nombreuses communautés possédèrent leur propre *scriptorium*. Mais est-ce à dire que seuls les monastères possédaient des bibliothèques? Sans doute pas, même si la nature de la documentation conservée induit parfois à le penser. Les palais royaux possédaient leur propre bibliothèque, parfois très riches et pourvues de livres superbement enluminés, reçus en cadeau ou fabriqués expressément pour le souverain. Le palais des rois wisigoths abritait à Tolède, au VII^e siècle, une bibliothèque; Charles V de France (1364-1380) était à la tête d'une collection de 1300 volumes; 3000 environ constituaient la bibliothèque papale conservée à Avignon à la fin du XIV^e siècle; Martin l'Humain d'Aragon (1396-1410) avait 300 manuscrits dans sa bibliothèque personnelle. La politique suivie par les divers monarques et l'itinérance des cours médiévales ne permirent pas toujours une conservation optimale de ces bibliothèques ⁷⁵. Il en fut de même des bibliothèques réunies par des particuliers, tel le *comes* Laurentius dans la Tolède du milieu du VII^e siècle ou encore le cardinal d'Ostie, Juan de Cervantes, qui légua à ses héritiers 322 livres au milieu du XV^e siècle ⁷⁶.

⁷³ Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario de la universidad de Salamanca (1219-1549)*, Salamanca, 1966-1967, t. III, n° 1204. *Crónicas de los Reyes de Castilla*, Madrid, BAE, 1953, t.III, p. 130. Voir Adeline RUCQUOI, "La réforme monastique en Castille au XV^e siècle: une affaire sociale", *Horizons marins, itinéraires spirituels (V^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, t. I, pp. 239-253.

⁷⁴ Antolín ABAD PÉREZ, "La biblioteca franciscana de Toledo (1284-1808)", p. 16.

⁷⁵ José ORLANDIS, *La vida en España en tiempo de los Godos*, Madrid, Rialp, 1991, p. 79. Jacques VERGER, "Culture universitaire, culture de cour à Paris au XIV^e siècle", *Erziehung und Bildung bei Hofe* (Werner Paravicini & Jörg Wettlaufer, ed.), Stuttgart, Thorbecke, 2002, pp. 167-176. León ESTEBAN, *Cultura y prehumanismo en la curia pontificia del papa Luna (1394-1423)*, Valencia, Universitat de València, 2002, p. 114. Ian MICHAEL, "Medieval Spanish Royal Libraries and their Dispersal", *Letters and Society in Fifteenth-Century Spain* (Alan Deyermond & Jeremy Lawrance, ed.), The Dolphin Book Co., 1993, pp. 103-113.

⁷⁶ José ORLANDIS, *La vida en España en tiempo de los Godos*, pp. 78-80. M^a del Carmen ALVAREZ MARQUEZ, "La biblioteca capitular de la catedral hispalense en el siglo XV", *Archivo Hispalense*, 213 (1987), 48-63.

Les monastères apparaissent ainsi comme des propriétaires, parmi d'autres, de bibliothèques. Ils surent cependant mieux que d'autres les conserver et en tirer profit.

3. La "culture religieuse"

Un dernier point reste à analyser, nous semble-t-il, afin d'apprécier à sa juste valeur le rôle joué par les ordres religieux dans la culture occidentale, celui qui concerne leur importance à la fois dans "la production culturelle des individus et des sociétés" et leur contribution "à l'ensemble des représentations collectives et symboliques propres à ces mêmes individus et aux sociétés", pour reprendre les définitions de la culture données par Roger Chartier.

Il semble n'y avoir ici aucune doute: la majeure partie des oeuvres écrites pendant le haut Moyen Âge provient de monastères, et une grande partie de celles qui furent produites à partir du XII^e siècle est due à des membres des ordres religieux. Comment ne pas se souvenir ici d'un Cassien, d'un Aldhelm de Malmesbury, d'un Bède le Vénérable, d'un Guibert de Nogent, d'un Pierre le Vénérable, d'un Bernard de Clairvaux, d'un Thomas d'Aquin ou encore d'un Barthélémy l'Anglais? Par ailleurs, il est courant d'associer à l'histoire des ordres monastiques et religieux des tendances architecturales et artistiques: les monastères furent des producteurs de miniatures, Cluny aurait favorisé l'expansion de l'art roman, les cisterciens la voûte d'ogive et la sobriété décorative, et Fra Angelico peint sur les murs des couvents de Florence la nouvelle sensibilité humaniste.

Tout ceci est indéniable. La question que peut, néanmoins, se poser l'historien est celle du rôle joué par les ordres en tant que tels dans ce foisonnement d'oeuvres artistiques, littéraires, théologiques et autres. Ces grands auteurs et promoteurs bénéficièrent sans nul doute de l'appui et du support que leur offraient des monastères relativement protégés du monde, dispensateurs de savoir, aux bibliothèques bien pourvues et constituant souvent des réseaux d'échanges. C'est au monastère du Mont-Cassin que Constantin l'Africain effectue les premières traductions scientifiques vers 1065-1085 ⁷⁷. Il est difficile d'imaginer l'oeuvre d'Hildegarde de Bingen (1098-1179) sans le réseau des monastères bénédictins du diocèse de

⁷⁷ Michael McVAUGH, "Constantine the African", *Dictionary of Scientific Biography*, New York, Scribner's, 16 vol., 1970-1980, t. 3, pp. 393-395.

Mayence et des diocèses voisins ⁷⁸. C'est de même au cours d'un voyage effectué pour le compte de son ordre en 1141-1142 que Pierre le Vénérable rencontre en Espagne Robert de Chester, Herman le Dalmate et Petrus Toletanus, et c'est avec l'argent de son ordre qu'il finance les traductions qu'il leur commande ⁷⁹. C'est avec l'appui et les privilèges dont dispose son ordre que Thomas d'Aquin peut enseigner à Paris et composer son oeuvre. En ce sens, le monastère, c'est-à-dire en dernière instance l'ordre religieux, apparaît comme un instrument privilégié pour la vie intellectuelle, que ce soit par les facilités qu'il offre au penseur ou par la diffusion qu'il peut assurer à l'oeuvre.

Peut-on en déduire une activité culturelle des ordres religieux? Répondre à cette question demanderait une étude qui déborde largement le cadre de cette présentation. Si l'on excepte en effet les très grands noms de la pensée médiévale, ceux d'un Bède le Vénérable par exemple, d'un Anselme de Canterbury ou d'un Duns Scot, dont l'oeuvre dénote avant tout l'originalité de l'individu, il faut se pencher sur des centaines et des centaines d'oeuvres produites dans les monastères au cours des siècles, et dont les auteurs ne sont pas toujours connus. C'est cette littérature "secondaire" qui révèle sans doute le mieux l'apport des ordres à l'histoire culturelle.

L'immense quantité de textes hagiographiques qui exaltent la vie et les oeuvres d'innombrables saints et saintes – 13 000 textes recensés dans la *Bibliotheca Hagiographica Latina* – est en elle-même révélatrice d'une tendance qui, sans être exclusivement monastique, s'est souvent développée dans les cloîtres ⁸⁰. Pour Pierre le Vénérable, le texte hagiographique est une continuation de l'Écriture ⁸¹, mais on peut également le rattacher au

⁷⁸ Sabina FLANAGAN, *Hildegard of Bingen. A Visionary Life*, London & New York, Routledge, 1989. Laurence MOULINIER, *Le manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'oeuvre scientifique de Hildegarde*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

⁷⁹ *Patrologia Latina*, 189, c. 649-650. Pierre le Vénérable écrit à saint Bernard qu'il a décidé de faire traduire en latin le Coran, "interpretantibus scilicet viris utriusque linguae peritis, Roberto Retenensi de Anglia (...) Hermano quoque Dalmata, acutissimi et litterati ingenii scholastico, quos in Hispania, circa Iberum, astrologicae arti studentes inveni, eosque ad haec faciendum multo pretio conduxit". Charles J. BISHKO, "Peter the Venerable's Journey to Spain", *Petrus Venerabilis, 1156-1956*, Rome, 1956, 163-175; et "Peter the Venerable's Traverse of Spain: Some Further Observations", *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, London, Variorum Reprints, 1984.

⁸⁰ Patrick HENRIET, "Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie", *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, pp. 75-86. Maria de Lurdes ROSA, "A santidade no Portugal medieval: Narrativas e trajectos de vida", *Lusitania Sacra*, 2^a série, 13-14 (2001-2002), pp. 369-450.

⁸¹ Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, p. 303.

genre antique des *Vitae* d'hommes illustres. Le récit hagiographique développe ainsi, d'une façon exemplaire, la biographie. Il exalte, de la même façon que les "rouleaux des morts" chers à l'ordre de Cluny, l'individu au sein de sa communauté ⁸². Car les textes qui circulent alors entre les monastères ne se limitent pas à exalter la vie et les vertus ou les miracles de personnages exemplaires, martyrs antiques ou fondateurs de communautés. Ils rappellent à tous les vivants ceux qui les ont précédés, et créent ainsi une communauté des vivants et des morts ⁸³. Odilon de Cluny institua, vers 1030, la célébration de tous les défunts le 2 novembre, au lendemain de la Toussaint ⁸⁴; au siècle suivant, le nom de Bernard de Clairvaux est étroitement lié à l'apparition du Purgatoire dans l'imaginaire de la Chrétienté occidentale ⁸⁵. La mémoire des défunts et l'idée du lien qui existe entre eux et les vivants constituent en effet l'un des apports des ordres religieux à la culture médiévale.

Car la culture monastique est une culture de la mémoire. Outre la conservation méticuleuse des titres de propriétés de chaque maison – cartulaires, censiers, terriers, *apeos* –, moines et religieux annotent volontiers les événements survenus dans leur couvent ou dans le monde extérieur. Dans le monastère de Wearmouth, au début du VIII^e siècle, Bède le Vénérable rédige une *Historia ecclesiastica* et un *De temporum ratione*, où il jette les bases d'un calcul du temps basé sur la naissance du Christ. Les *Annales Portucalenses Veteres* contiennent pour leur part des fragments de chroniques des XI^e et XII^e siècles provenant des monastères d'Alcobaça, de Lervão et de Santa Cruz de Coïmbre ⁸⁶. Orderic Vital (c.1075-1143), dans son monastère de Saint-Évrault, comme Othon de Freising (c.1111-1158) à l'abbaye de Morimond mettent en pratique ce que préconise alors Hugues de Saint-Victor dans son *Didascalicon* ⁸⁷. Au XIII^e siècle, le dominicain Vincent

⁸² Colin MORRIS, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, (1972), The Medieval Academy of America, 1987. Jean-Claude KAHN, *Les moines messagers. La religion, le pouvoir et la science saisis par les rouleaux des morts, XI^e-XII^e siècles*, Paris, Lattès, 1987.

⁸³ Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, pp. 219-252.

⁸⁴ J. WOLLASCH, "Les moines et la mémoire des morts", *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie*, (éd. par D. IOGNA-PRAT & J.-Ch. PICARD), Paris, 1990, pp. 47-54.

⁸⁵ Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 197-198 et 222-223.

⁸⁶ Porto, Biblioteca Municipal, Ms. Santa Cruz 4, f^o 330v-331. Pierre DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Coimbra, 1947, pp. 257-340.

⁸⁷ Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 62-89.

de Beauvais, les cisterciens Matthew Paris et Bartholomew Cotton, ou encore le franciscain Juan Gil de Zamora témoignent d'un intérêt pour l'histoire que le passage des siècles n'émousse pas; aux XIV^e et XV^e siècles, les rois de France chargèrent souvent les moines de Saint-Denis de tenir à jour leurs chroniques ⁸⁸.

L'étude de l'économie du temps en poussera d'ailleurs plus d'un à franchir le pas qui sépare la *narratio rei praeteritae* de la prédiction des événements futurs. Dans la seconde moitié du XII^e siècle, le moine cistercien Joachim de Flore élabore une philosophie de l'histoire fondée sur le système trinitaire et prédit ainsi la venue d'un "troisième âge" ou âge de l'Esprit-Saint ⁸⁹. Cette prophétie fut reprise et largement diffusée au siècle suivant, notamment par les franciscains dits "spirituels" ⁹⁰. Ceux-ci contribuèrent à la propagation d'une culture de type eschatologique, dont les traces se retrouvent aussi bien à l'origine de nombreux mouvements hérétiques aux XIV^e et XV^e siècles, que dans la prolifération de textes prophétiques, le développement de certains courants mystiques et dans l'instauration de l'Inquisition en Péninsule ibérique à la fin du Moyen Âge ⁹¹. La lecture que les franciscains firent des écrits joachimites influença enfin de façon particulière la Péninsule ibérique, lieu où devait se manifester l'Esprit-Saint, donnant naissance à l'ordre des hiéronymites ⁹².

La lecture et la méditation sur l'oeuvre divine poussèrent, à partir du XI^e siècle, les membres des ordres religieux vers la philosophie et, de là,

⁸⁸ Bernard GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1980, pp. 338-342.

⁸⁹ Antonio CROCCO, "Genesi e significato dell'«Età dello Spirito» nell'escatologia di Gioacchino da Fiore", *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore (Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti)*, S. Giovanni in Fiore, Centro di Studi Gioachimiti, 1980, pp. 195-224.

⁹⁰ Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur.** Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1995, pp. 42-53 et 55-97.

⁹¹ Ray C. PETRY (éd.), *Late Medieval Mysticism*, Philadelphia, The Westminster Press, 1957. Henry KAMEN, *La Inquisición española*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 42-61. Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983. André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999. Adeline RUCQUOI, "Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media", *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*, Salamanca, Universidad, 2000, pp. 13-41.

⁹² José Adriano Freitas de CARVALHO, *Nas origens dos jerónimos na Península ibérica: Do franciscanismo a ordem de san Jerónimo, o itinerário de fr. Vasco de Portugal*, Porto, Universidade, 1984.

vers la théologie. Alors que les clercs séculiers choisissaient de préférence le droit, dont la connaissance était fondamentale pour assurer l'existence de l'institution ecclésiastique, chanoines réguliers, dominicains, franciscains et autres optèrent pour la sagesse ou connaissance du divin. Aux XIV^e et XV^e siècles, les couvents abritent en nombre croissant des maîtres et des docteurs qui enseignent la théologie et la philosophie dans leurs *studia* ⁹³. Mais tous ne s'adonnent pas à la pensée spéculative et certains, comme le dominicain Raymond de Penyafort (c.1185-1275), préférèrent le droit. Le désir des nouveaux ordres religieux d'exercer une influence sur le monde des laïcs, accentué par la conviction du passage du temps et l'attente de la fin de ceux-ci, les conduisit ainsi à agir contre l'hérésie et pour la conversion des juifs et des musulmans. Dans le premier cas, ils se dotent d'un instrument ancien, hérité de Rome et qu'ils perfectionnèrent, la procédure inquisitoire ou inquisition. Dans le second, ils ouvrirent des écoles de langue et formèrent des missionnaires.

L'apparition, dès le début du XII^e siècle, d'ordres spécialisés dans la prédication, tels que les chanoines réguliers de saint Augustin, les prémontrés, puis les dominicains et les franciscains au siècle suivant, contribua naturellement au développement de l'art oratoire ⁹⁴. La multiplication des sermons, en latin ou en langue vernaculaire, dont les auteurs restent souvent inconnus ⁹⁵, va de pair avec l'élaboration des *artes praedicandi*, tel celui que rédigea à Bologne en 1397 le franciscain portugais Afonso d'Alprão ⁹⁶. Elle

⁹³ Adeline RUCQUOI, "Éducation et société dans la Péninsule ibérique médiévale", *Histoire de l'Éducation*, 69 (janvier 1996), pp. 3-36; IDEM, "El deber de saber: la tradición docente en la Edad Media castellana"...

⁹⁴ Mário MARTINS, "O sermonário de Fr. Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5/CXXX", *Didaskalia*, 3 (1973), pp. 337-362. Jean LONGÈRE, *Oeuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle. Étude historique et doctrinale*, Paris, Études Augustiniennes, 2 vols., 1975. D. L. d'AVRAY, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985. Siegfried WENZEL, *Fasciculus morum: A Fourteenth-Century Preacher's Handbook*, The Pennsylvania State University Press, 1989. Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994. Nicole BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 1998.

⁹⁵ Manuel Ambrosio SÁNCHEZ, *Un sermonario castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Salamanca, Universidad, 1999. Pedro M. CÁTEDRA, *Los sermones en romance de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, Salamanca, SEMYR, 2002.

⁹⁶ Albert G. HAUF, "El *Ars praedicandi* de fr. Alfonso d'Alprão, O.F.M. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península ibérica", *Archivium Franciscanum*

accompagne également le développement de l'hagiographie, que l'art des prédicateurs transforme souvent en "petites histoires" exemplaires, en *exempla* moralisateurs destinés à renforcer le message moral ou spirituel délivré depuis la chaire ⁹⁷. Les techniques des prédicateurs, associées à celles des confesseurs ⁹⁸, contribuèrent à la diffusion d'une spiritualité particulière entre les laïcs qui choisissaient de préférence les religieux à l'heure d'écouter un sermon ou de se confesser.

L'apparition d'une spiritualité laïque, qui favorisa le développement des tiers-ordres, l'apparition des béguins et béguines, ou encore le mysticisme féminin est sans doute à mettre à l'actif de la culture des ordres religieux – dans le sens d'"ensemble des représentations collectives et symboliques propres aux individus et aux collectivités" – ⁹⁹. Le *Contemptus mundi* de frère Thomas à Kempis, plus connu sous le nom d'*Imitation de Jésus-Christ*, contribua, dès son apparition en 1418, à propager une vision presque monastique du monde et de l'action du chrétien dans le monde. Les directeurs de conscience, tels le dominicain Juan López de Salamanca ou le hiéronymite Hernando de Talavera dans la seconde moitié du XV^e siècle, insistèrent désormais pour que leurs pénitentes prient à intervalles réguliers durant la journée, car la "dîme" du temps, soit deux heures quarante par jour, devait être consacrée au Seigneur ¹⁰⁰.

Dans le haut Moyen Âge, les monastères semblent avoir essentiellement joué un rôle culturel dans le domaine de la conservation du savoir,

Historicum, 72 (1979), pp. 233-329. Voir Th. M. CHARLAND, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris-Ottawa, Vrin, 1936.

⁹⁷ Jean-Claude SCHMITT, "Recueils franciscains d'*exempla* et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII^e au XV^e siècle", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 135 (1977), pp. 5-21. Jacques BERLIOZ & Marie Anne POLO DE BEAULIEU, *Les Exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, Carcassonne, Garae/Hésiode, 1992.

⁹⁸ Cyrille VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1969. Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990.

⁹⁹ José Adriano de Freitas de CARVALHO, "Libros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do século XV em Portugal e Espanha", *Carthaginensia*, VII (1991), pp. 127-228. André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, Point-Histoire, 1994. Ronald E. SURTZ, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Theresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, 1995.

¹⁰⁰ Adeline RUCQUOI, "Lieux de spiritualité féminine en Castille au XV^e siècle", *Via Spiritus* (Porto), 7 (2000), pp. 7-29.

grâce à leurs bibliothèques et à leurs *scriptoria*, et dans celui de l'enseignement, à la fois d'un savoir théorique et de techniques pratiques. La transformation du parchemin, l'utilisation d'encre et de colorants, l'enluminure, la fabrication d'émaux ou d'objets liturgiques précieux y coexistent avec l'emploi de l'énergie hydraulique, la sélection du bétail ou encore l'invention d'aliments nouveaux – comme la bière au XII^e siècle, puis l'alcool grâce à la distillation au XIV^e –.

À partir du XII^e et surtout du XIII^e siècle, sous l'impulsion des ordres nouveaux, se diffuse au sein de la société médiévale une série d'éléments propres à la vie monastique: la prière individuelle – et l'apparition des *Livres d'Heures* –, la méditation à partir de la *lectio divina*, l'union entre les vivants et les morts – grâce à l'image des âmes du purgatoire pour lesquelles il convient de prier –, diverses formes de vie communautaire, la lutte active contre l'hérésie, la recherche de l'union avec Dieu, et jusqu'aux formes les plus extrêmes de retour à la pureté originelle – dans le cas du dominicain Girolamo Savonarole à Florence à la fin du XV^e siècle, par exemple ¹⁰¹ –. Le pessimisme augustinien, que véhiculent de nombreux prédicateurs franciscains à la fin du Moyen Âge, les débats sur le sang du Christ et le péché originel, les mouvements de réforme des ordres, la recherche des formes qu'adopte le Mal dans le monde, la crainte de la mort ¹⁰² passent ainsi du domaine théologique ou ecclésiastique à la place publique et contribuent à façonner, par les gestes et les œuvres qu'elles suscitent, "les pratiques ordinaires à travers lesquelles une communauté, quelle qu'elle soit, vit et réfléchit son rapport au monde, aux autres ou à elle-même". C'est sans doute là qu'est la plus perceptible l'influence culturelle jouée par les ordres religieux au sein d'une société qu'ils ne cessèrent de fuir et vers laquelle ils revinrent toujours.

¹⁰¹ Donald WEINSTEIN, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, 1970.

¹⁰² Jean DELUMEAU, *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978; Idem, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983.